Universalité et non-universalité des droits de l’homme

> « Les droits de l’homme ne sont universels que s’ils incluent le droit de ne pas croire au dogme de l’universalité des droits » (Giuliano Ferrara, Il Foglio, 23 décembre 2002).

La théorie des droits de l'homme se donne comme une théorie valable en tous temps et en tous lieux, c’est-à-dire comme une théorie universelle. L'universalité, réputée inhérente à chaque individu posé comme sujet, y représente la mesure applicable à toute réalité empirique. Dans une telle optique, dire que les droits sont « universels » n'est qu’une autre façon de dire qu'ils sont absolument vrais. En même temps, chacun sait bien que l'idéologie des droits de l'homme est un produit de la pensée des Lumières, que l'idée même de droits de l'homme appartient à l'horizon spécifique de la modernité occidentale. La question se pose alors de savoir si l'origine étroitement circonscrite de cette idéologie ne dément pas implicitement ses prétentions à l'universalité. Toute Déclaration des droits étant historiquement datée, n'en résulte-t-il pas une tension, ou une contradiction, entre la contingence historique qui a présidé à son élaboration et l'exigence d'universalité qu'elle entend affirmer ?

Il est clair que la théorie des droits, au regard de toutes les cultures humaines, représente l'exception plutôt que la règle — et qu'elle constitue même une exception au sein de la culture européenne, puisqu'elle n'est apparue qu'à un moment déterminé et relativement tardif de l'histoire de cette culture. Si les droits sont « là » depuis toujours, présents dans la nature même de l'homme, on peut s'étonner qu'une petite portion de l'humanité seulement s'en soit aperçue, et qu'il lui ait fallu si longtemps pour s'en apercevoir. Comment comprendre que le caractère universel des droits ne soit apparu comme une « évidence » que dans une société particulière ? Et comment imaginer que cette société puisse en proclamer le caractère universel sans en revendiquer en même temps le monopole historique, c'est-à-dire sans se poser comme supérieure à celles qui ne l'ont pas reconnu ? L'universalité des droits se heurte d’ailleurs encore à cette question, posée d'emblée par Raimundo Panikkar : « Cela a-t-il un sens de se demander si les conditions de l'universalité sont réunies alors que la question même de l'universalité est loin d'être une question universelle ? » (1).

Dire que tous les hommes sont titulaires des mêmes droits est une chose. Dire

que ces droits doivent être partout reconnus sous la forme qu'en donne l'idéologie des droits en est une autre, bien différente. Cela pose en effet la question de savoir qui a autorité pour imposer ce point de vue, quelle est la nature de cette autorité, qu'est-ce qui garantit le bien-fondé de son discours. En d'autres termes : qui décide qu'il doit en être ainsi et pas autrement ?

Toutes ces questions, qui ont donné lieu à une littérature considérable, débouchent en fin de compte sur une alternative simple : soit l'on soutient que les concepts constitutifs de l'idéologie des droits de l'homme sont, malgré leur origine occidentale, des concepts véritablement universels. Il faut alors le démontrer. Soit on renonce à leur universalité, ce qui ruine le système : en effet, si la notion de droits de l'homme est purement occidentale, son universalisation à l'échelle planétaire représente de toute évidence une imposition du dehors, une manière détournée de convertir et de dominer, c'est-à-dire une continuation du syndrome colonial.

Une première difficulté apparaît déjà au niveau du vocabulaire. Jusqu'au Moyen Age, on ne trouve dans aucune langue européenne — pas plus qu'en arabe, en hébreu, en chinois ou en japonais — un terme désignant un droit comme attribut subjectif de la personne, distinct en tant que tel de la matière juridique (le droit). Ce qui revient à dire que, jusqu'à une période relativement tardive, il n'existait aucun mot pour désigner des droits censés appartenir aux hommes en vertu de leur seule humanité.

La théorie des droits de l'homme postule par ailleurs l'existence d'une nature humaine universelle, indépendante des époques et des lieux, qui serait connaissable par le moyen de la raison. De cette affirmation, qui ne lui appartient pas en propre (et qui en soi n'a rien de contestable), elle donne une interprétation particulière, impliquant une triple séparation : entre l'homme et les autres vivants (l'homme est seul titulaire de droits naturels), entre l'homme et la société (l'être humain est fondamentalement l'individu, le fait social n'est pas pertinent pour connaître sa nature), entre l'homme et l'ensemble du cosmos (la nature humaine ne doit rien à l'ordre général des choses). Or, cette triple séparation n'existe pas dans l'immense majorité des cultures non occidentales, y compris bien entendu dans celles qui reconnaissent l'existence d'une nature humaine.

Le problème achoppe tout particulièrement sur l'individualisme. Dans la plupart des cultures — comme d'ailleurs, il faut le rappeler, dans la culture occidentale des origines —, l'individu en soi n'est tout simplement pas représentable. Il n'est jamais conçu comme une monade, coupée de ce qui le relie, non seulement à ses proches, mais à la communauté des vivants et à l'univers tout entier. Les notions d'ordre, de justice et d'harmonie ne sont pas élaborées à partir de lui, ni à partir de la place unique qui serait celle de l'homme dans le monde, mais à partir du groupe, de la tradition, des liens sociaux ou de la totalité du réel. Parler de liberté de l'individu en

soi n'a donc aucun sens dans des cultures demeurées fondamentalement holistes, et qui se refusent à concevoir l'être humain comme un atome autosuffisant. Dans ces cultures, la notion de droits subjectifs est absente, alors que sont omniprésentes celles d'obligation mutuelle et de réciprocité. L'individu n'a pas à faire valoir ses droits, mais à œuvrer pour trouver dans le monde, et d'abord dans la société à laquelle il appartient, les conditions les plus propices à l'accomplissement de sa nature et à l'excellence de son être.

La pensée asiatique, par exemple, s'exprime avant tout dans le langage des devoirs. La notion morale de base de la pensée chinoise est celle des devoirs que l'on a envers autrui, non celle des droits qu'on pourrait lui opposer, car le monde des devoirs est logiquement antérieur au monde des droits. Dans la tradition confucéenne, qui valorise l'harmonie entre les êtres et avec la nature, l'individu ne saurait posséder des droits supérieurs à la communauté à laquelle il appartient. Les hommes sont liés entre eux par la réciprocité des devoirs et l'obligation mutuelle. Le monde des devoirs est en outre plus étendu que celui des droits. Alors qu'à chaque droit correspond théoriquement un devoir, il n'est pas vrai qu'à chaque obligation réponde un droit : nous pouvons avoir des obligations envers certains hommes dont nous n'avons rien à attendre, et aussi envers la nature et les animaux, qui ne nous doivent rien.

Poser que ce qui vient en premier, ce n'est pas l'individu, mais le groupe, ne signifie nullement que l'individu soit « enfermé » dans le groupe, mais bien plutôt qu'il n'acquiert sa singularité que par rapport à un rapport social qui est lui aussi constitutif de son être. Cela ne signifie pas non plus qu'il n'existe pas partout un naturel désir d'échapper au despotisme, à la coercition ou aux mauvais traitements. Entre l'individu et le groupe peuvent surgir des tensions. Ce fait-là est bien universel. Mais ce qui n'est nullement universel, c'est la croyance selon laquelle le meilleur moyen de préserver la liberté est de poser de manière abstraite un individu dépouillé de toutes ses caractéristiques concrètes, délié de toutes ses appartenances naturelles et culturelles. Il y a des conflits dans toutes les cultures, mais dans la plupart d'entre elles, la vision du monde qui prévaut n'est pas une vision conflictuelle (l'individu contre le groupe), mais une vision « cosmique » ordonnée à l'ordre et à l'harmonie naturelle des choses. Chaque individu a son rôle à jouer dans l'ensemble où il s'insère, et le rôle du pouvoir politique est d'assurer au mieux cette coexistence et cette harmonie, gage de pérennité. De même que le pouvoir est universel, mais que les formes de pouvoir ne le sont pas, le désir de liberté est universel, tandis que les façons d'y répondre peuvent varier considérablement.

Le problème devient spécialement aigu lorsque les pratiques sociales ou culturelles dénoncées au nom de droits de l'homme ne sont pas des pratiques imposées, mais des pratiques coutumières jouissant de toute évidence d'une faveur massive au sein des populations concernées (ce qui ne veut pas dire qu'elles n'y

sont jamais critiquées). Comment une doctrine fondée sur la libre disposition des individus par eux-mêmes peut-elle s'y opposer ? Si les hommes doivent être laissés libres de faire ce qu'ils veulent aussi longtemps que l'usage de leur liberté n'empiète pas sur celle des autres, pourquoi les peuples dont certains coutumes nous paraissent choquantes ou condamnables ne pourraient-ils pas être laissés libres de les pratiquer aussi longtemps qu'ils ne cherchent pas à les imposer aux autres ?

« Prétendre attribuer une validité universelle aux droits de l'homme, écrit Raimundo Panikkar, c'est postuler que la plupart des peuples du monde sont engagés, pratiquement de la même manière que les nations occidentales, dans un processus de transition d'une Gemeinschaft plus ou moins mythique [...] à une “modernité” organisée de façon “rationnelle» et “contractuelle”, telle que la connaît le monde occidental industrialisé. C'est là un postulat contestable » (2). D’autant que « proclamer le concept des droits de l'homme [...] pourrait bien se révéler être un cheval de Troie introduit clandestinement au cœur d'autres civilisations avec pour résultat de les obliger à accepter les modes d'existence, de pensée et de sentiment pour lesquels les droits de l'homme constituent la solution qui s'impose en cas de conflit » (3).

Accepter la diversité culturelle exige une pleine reconnaissance de l'Autre. Mais comment reconnaître l'Autre si ses valeurs et ses pratiques s'opposent à celles qu'on veut lui inculquer ? Les tenants de l'idéologie des droits sont généralement des partisans du « pluralisme ». Mais qu'en est-il de la compatibilité des droits de l'homme avec la pluralité des systèmes culturels et des croyances religieuses ? Si le respect des droits individuels passe par le non-respect des cultures et des peuples, faut-il en conclure que tous les hommes sont égaux, mais que les cultures que ces égaux ont créées ne sont pas égales ?

L'imposition des droits de l'homme représente de toute évidence une acculturation, dont la mise en pratique risque d'entraîner la dislocation ou l'éradication d'identités collectives qui jouent aussi un rôle dans la constitution des identités individuelles. L'idée classique selon laquelle les droits de l'homme protègent les individus contre les groupes auxquels ils appartiennent et constituent un recours par rapport aux pratiques, aux lois ou aux coutumes qui caractérisent ces groupes, s'avère par là douteuse. Ceux qui dénoncent telle ou telle « violation des droits de l'homme » mesurent-ils toujours avec exactitude à quel point la pratique qu'ils critiquent peut être constitutive de la culture au sein de laquelle elle s'observe ? Ceux qui se plaignent de la violation de leurs droits sont-ils prêts, de leur côté, à payer le respect de ces droits du prix de la destruction de leur culture ? Ne souhaiteraient-ils pas plutôt que leurs droits soient reconnus sur la base de ce qui spécifie leur culture ?

*

C'est pour tenter de concilier l'idéologie des droits avec la diversité culturelle que la notion de droits des peuples a été élaborée. Cette nouvelle catégorie de droits a surtout été théorisée au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, dans le cadre notamment des revendications nationalitaires qui devaient aboutir à la décolonisation, mais aussi sous l'influence des travaux d'ethnologues comme Claude Lévi-Strauss qui, en réaction contre les tenants de l'évolutionnisme social (Lewis Morgan), dénonçaient les méfaits de l'acculturation et mettaient l'accent sur les spécificités culturelles ou sur la nécessité de reconnaître des droits particuliers aux minorités ethniques. A date plus récente, le renouveau des affirmations identitaires de toutes sortes, réaction compensatoire au déclin des identités nationales et à la sclérose grandissante des Etats-nations, a remis ce thème à l'ordre du jour. Pour Lelio Basso, grand défenseur des droits des peuples, les vrais « sujets de l'histoire sont les peuples, qui sont également les sujets du droit » (4).

Les optimistes pensent que les droits individuels et les droits collectifs s'harmonisent spontanément, parce qu'ils sont complémentaires, les avis différant toutefois sur la hiérarchie qui s'impose entre les premiers et les seconds. Edmond Jouve assure ainsi que « droits de l'homme et droits des peuples ne sauraient se contredire » (5). D'autres, plus nombreux, pointent des contradictions indéniables, mais en tirent des conclusions opposées. « Beaucoup en sont venus à penser que la notion de droits des peuples n'était qu'une abstraction destinée à justifier le remplacement d'une oppression par une autre oppression et que seuls comptaient les droits des peuples, observe Léo Matarasso. D'autres, au contraire, estiment que les droits de l'homme ne sont invoqués que comme un alibi idéologique pour justifier des agissements attentatoires aux droits des peuples ».

On retrouve la même diversité d'opinions à propos du caractère « universel » ou, au contraire, strictement occidental des droits de l'homme. « Les droits de l'homme, déclare John Rawls, ne sont pas la conséquence d'une philosophie particulière, ni d'une façon parmi d'autres de voir le monde. Ils ne sont pas liés à la seule tradition culturelle de l'Occident, même si c'est à l'intérieur de cette tradition qu'ils ont été formulés pour la première fois. Ils découlent simplement de la définition de la justice » (6). Le postulat implicite, ici, est évidemment qu'il n'y a qu'une seule définition possible de la justice. « Bien qu'il soit vrai que les valeurs de la Déclaration universelle des droits de l'homme dérivent de la tradition des Lumières, ajoute William Schutz, virtuellement tous les pays du monde les ont acceptées » (7). Comment se fait-il alors qu'il faille si souvent recourir aux armes pour les imposer ?

Dans une telle optique, ce serait en quelque sorte par hasard que l'Occident serait parvenu plus tôt que les autres au « stade » où il aurait été possible de formuler explicitement une aspiration partout présente de façon sous-jacente. Cette

priorité historique ne lui confèrerait pas de supériorité morale particulière. Les Occidentaux seraient seulement « en avance », tandis que les autres cultures seraient « en retard ». C'est le schéma classique de l'idéologie du progrès.

La discussion sur l'universalité des droits de l'homme évoque en fait bien souvent ces dialogues « œcuméniques » où l'on tient à tort pour acquis que toutes les croyances religieuses renvoient sous des formes différentes à des « vérités » communes. Le raisonnement tenu pour démontrer que les droits sont universels est presque toujours le même. Il consiste à faire le constat qu'il existe partout dans le monde un désir de bien-être et de liberté, puis à en tirer argument pour légitimer le discours des droits censé répondre à cette demande (8). Or, une telle conclusion est parfaitement discutable. Personne n'a jamais nié que tous les hommes aient certaines aspirations en commun, ni qu'un consensus puisse s'établir pour regarder au moins certaines choses comme intrinsèquement bonnes ou intrinsèquement mauvaises. Partout dans le monde, les gens préfèrent être bien-portants plutôt que malades, libres plutôt que contraints, partout ils détestent être frappés, torturés, emprisonnés arbitrairement, massacrés, etc. Mais de ce que certains biens sont humains, il ne s'ensuit nullement que le discours des droits soit validé, et moins encore qu'il soit universel. En d'autres termes, ce n'est pas l'universalité du désir d'échapper à la coercition qu'il s'agit de démontrer, mais bien l'universalité du langage qu'on compte utiliser pour répondre à ce désir. Les deux plans ne sauraient se confondre. Et la seconde démonstration n'a toujours pas été apportée.

A la question : « Le concept des droits de l'homme est-il un concept universel ? », Raimundo Panikkar répond donc avec netteté : « La réponse est tout simplement non. Et cela pour trois raisons. A) Aucun concept n'est universel par lui-même. Chaque concept est valide en premier lieu là où il a été conçu. Si nous voulons étendre sa validité au-delà des limites de son contexte propre, il nous faudra justifier cette extrapolation [...] En outre, tout concept tend à l'univocité. Accepter la possibilité de concepts universels impliquerait une conception strictement rationaliste de la vérité. Mais même si cette position correspondait à la vérité théorique, l'existence de concepts universels n'en résulterait pas, en raison de la pluralité des univers de discours que présente de facto le genre humain [...] B) Au sein du vaste champ de la culture occidentale elle-même, les postulats mêmes qui servent à situer notre problématique ne sont pas universellement admis. C) Pour peu que l'on adopte une attitude d'esprit transculturelle, le problème apparaîtra comme exclusivement occidental, c'est-à-dire que c'est la question elle-même qui est en cause. La plupart des postulats et autres présuppositions connexes énumérés ci-dessus sont tout simplement absents des autres cultures » (9).

La critique de l'universalisme des droits au nom du pluralisme culturel n'est pas neuve. Herder et Savigny, en Allemagne, comme Henry Maine, en Angleterre, ont montré que la matière juridique ne saurait se comprendre sans prise en compte des

variables culturelles. On retrouve une critique analogue chez Hannah Arendt, lorsqu'elle écrit que « le paradoxe des droits abstraits est qu'en déclinant les droits d'une humanité sans attache, ils risquent de priver d'identité ceux qui sont précisément victimes des déracinements imposés par les conflits modernes ».

Sur la même base, Alasdair MacIntyre adresse trois objections à l'idéologie des droits de l'homme. La première est que la notion de droit, telle que la pose cette idéologie, ne se retrouve pas partout, ce qui montre qu'elle n'est pas intrinsèquement nécessaire à la vie sociale. La deuxième est que le discours des droits, alors même qu'il prétend proclamer des droits dérivés d'une nature humaine intemporelle, est étroitement circonscrit à une période historique déterminé, ce qui rend l'universalité de son propos peu crédible. La troisième est que toute tentative pour justifier la croyance en de tels droits s'est soldée par un échec. Soulignant qu'on ne peut avoir des droits et en jouir que dans un type de société possédant certaines règles établies, MacIntyre écrit : « Ces règles n'apparaissent qu'à des périodes historiques particulières et dans des circonstances sociales particulières. Ce ne sont nullement des caractéristiques universelles de la condition humaine » (10). Il en conclut que de tels droits ne sont qu'une fiction (11).

*

« Tenir pour établi que sans une reconnaissance explicite des droits de l'homme la vie serait chaotique et dénuée de sens, écrit encore Raimundo Panikkar, relève de la même mentalité que de maintenir que, sans la croyance en un Dieu unique telle qu'elle est comprise dans la tradition abrahamique, la vie humaine se dissoudrait en une totale anarchie. Il suffirait de pousser un peu plus dans cette direction pour conclure que les athées, les bouddhistes et les animistes, par exemple, doivent être considérés comme les représentations d'aberrations humaines. Dans la même veine : ou les droits de l'homme, ou le chaos » (12).

Un tel glissement est difficilement évitable. Dès qu'une doctrine ou une culture se croit porteuse d'un message « universel », elle manifeste une invincible propension à travestir comme telles ses valeurs particulières. Elle disqualifie alors les valeurs des autres, qu'elle perçoit comme trompeuses, irrationnelles, imparfaites ou tout simplement dépassées. Avec la meilleure des bonnes consciences, puisqu'elle est convaincue de parler au nom du vrai, elle professe l'intolérance. « Une doctrine universaliste évolue inéluctablement vers des formules équivalentes au parti unique », disait Lévi-Strauss (13).

A une époque où la diversité culturelle et humaine est bien la dernière chose dont se soucie l'idéologie qui domine la planète, l'idéologie des droits renoue ainsi subrepticement avec d'anciens discours de domination et d'acculturation.

Accompagnant l'extension planétaire du marché, elle lui fournit l'habillage « humanitaire » dont celle-ci a besoin. Ce n'est plus au nom de la « vraie foi », de la « civilisation », du « progrès », voire du « lourd fardeau de l'homme blanc », que l'Occident se croit fondé à régenter les pratiques sociales et culturelles existantes dans le monde, mais au nom de la morale incarnée par le droit. L'affirmation de l'universalité des droits de l'homme, en ce sens, ne représente rien d'autre que la conviction que des valeurs particulières, celles de la civilisation occidentale moderne, sont des valeurs supérieures qui doivent s'imposer partout. Le discours des droits permet une fois de plus à l'Occident de s'ériger en juge moral du genre humain.

Pourrait-il en aller autrement ? On peut en douter. « D'une façon générale, disait Raymond Aron, on pourrait poser le dilemme suivant : ou bien les droits atteignent à une certaine sorte d'universalité parce qu'ils tolèrent, grâce au vague de la mise en forme conceptuelle, n'importe quelle institution ; ou bien ils gardent quelque précision et ils perdent leur valeur d'universalité » (14). Et de conclure : « Les droits dits universels ne méritent ce qualificatif qu'à la condition d'être formulés en un langage à ce point vague qu'ils perdent tout contenu défini » (15).

Contester l'universalité de la théorie des droits ne signifie cependant pas qu'il faille approuver n'importe quelle pratique politique, culturelle ou sociale au seul motif qu'elle existe. Reconnaître la libre capacité des peuples et des cultures à se doter par eux-mêmes et pour eux-mêmes des lois qu'ils désirent adopter, ou à conserver les coutumes et les pratiques qui sont les leurs, n'entraîne pas automatiquement leur approbation. La liberté de jugement demeure, c'est seulement la conclusion qu'on en tire qui peut varier. Le mauvais usage qu'un individu ou un groupe fait de sa liberté amène à condamner cet usage, non cette liberté.

Il ne s'agit donc nullement d'adopter une position relativiste — qui est une position intenable —, mais plutôt une position pluraliste. Il existe une pluralité de cultures et ces cultures répondent différemment aux aspirations qui s'y expriment. Certaines de ces réponses peuvent nous paraître à juste titre contestables. Il est parfaitement normal de les condamner — et d'en refuser pour nous-mêmes l'adoption. Encore faut-il admettre aussi qu'une société ne peut évoluer dans un sens que nous jugeons préférable qu'à partir des réalités culturelles et des pratiques sociales qui sont les siennes. Ces réponses peuvent aussi se révéler contradictoires. On doit alors reconnaître qu'il n'existe pas d'instance surplombante, de point de vue supérieur englobant qui permettrait de trancher ces contradictions.

Lorsque Joseph de Maistre, dans un passage qu'on a souvent cité, dit qu'il a rencontré dans sa vie des hommes de toutes sortes, mais qu'il n'a jamais vu d'homme en soi, il ne nie pas l'existence d'une nature humaine. Il affirme seulement qu'il n'existe pas d'instance où cette nature se donne à saisir à l'état pur,

indépendamment de tout contexte particulier : l'appartenance à l'humanité est toujours médiatisée par une culture ou une collectivité. Ce serait donc une erreur d'en conclure que la nature humaine n'existe pas : que la réalité objective soit indissociable d'un contexte ou d'une interprétation ne veut pas dire qu'elle se ramène à ce contexte, qu'elle n'est rien d'autre que cette interprétation.

Dans son livre intitulé Fragile humanité (16), Myriam Revault d'Allonnes a proposé une intéressante phénoménologie du fait humain, non au sens d'une construction d'autrui par la sphère de la subjectivité, mais dans une perspective relationnelle qui pose avant tout le « sens de l'humain » comme capacité d'échanger des expériences. L'humanité, dit-elle, n'est pas une catégorie fonctionnelle, mais une « disposition à habiter et à partager le monde » (17). On peut en tirer la conclusion que l'humanité ne se livre pas comme une donnée unitaire, mais sur fond de partage commun.

Alain de BENOIST

1. « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », in Diogène, Paris, octobre-décembre 1982, p. 88.

2. Ibid., p. 98.

3. Ibid., p. 100.

4. Cité par Edmond Jouve, Le droit des peuples, PUF, Paris 1986, p. 7.

5. Ibid., p. 108.

6. Le Monde, Paris, 30 novembre 1993, p. 2.

7. « Power, Principles and Human Rights », in The National Interest, Washington, été 2002, p. 117.

8. Cf. par exemple Michael J. Perry, « Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters », in Human Rights Quarterly, New York, août 1997, pp. 461-509.

9. Art. cit., pp. 94-96.

10. Après la vertu. Etude de théorie morale, PUF, Paris 1997, p. 68.

11. Ibid., p. 70.

12. Art. cit., p. 97.

13. Le regard éloigné, Plon, 1983, p. 378.

14. « Pensée sociologique et droits de l'homme », in Etudes politiques, Gallimard, Paris 1972, p. 228.

15. Ibid., p. 232.

16. Aubier, Paris 2002.

17. Ibid., p. 37.